

المجموعة اللاهوتية للقديس توما الأكويني

بمستلم
الدكتور زكريا إبراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

قليل إن أصحاب المذاهب الفلسفية الكبرى في تاريخ الفكر الأوروبي ثلاثة : أرسطو في العصور القديمة ، والقديس توما الأكويني في العصور الوسطى ، وهيجل في العصور الحديثة . وكل واحد من هؤلاء العمالقة الثلاثة قد حاول أن يشيد للإنسان مسكناً كونياً يكفل له الأمن ، ويضمن له التحرر من كل إحساس أليم بالقلق . وهكذا كان مذهب أرسطو الكوني cosmologique ، ومذهب القديس توما اللاهوتي théologique ، ومذهب هيجل المنطقي logologique بمثابة محاولات ثلاث لوضع « نسق فكري » يزيل عن الإنسان شعوره بالغربة ، ويحقق له ضرباً من الطمأنينة الروحية . وسنحاول - خلال عرضنا لمذهب القديس توما - أن نرى إلى أي حد نجح هذا المفكر المسيحي في بناء نسق فكري متكامل ، وجد فيه إنسان العصور الوسطى كل ما كان يصبو إليه من إحساس بالأمن sécurité .

بيد أن قيمة القديس توما الأكويني لم تتوقف عند العصور الوسطى ، بل هي قد امتدت أيضاً إلى العصور الحديثة ، بدليل أننا نشهد اليوم في العالم الغربي حركات

توماوية جديدة néo-thomisme تحاول أصحابها الارتداد إلى نزعة القديس توما الإنسانية المسيحية humanisme chrétien ، ويسعون جهادين في سبيل حل مشكلات الإنسان الغربي المعاصر في ضوء الأصول العامة للفلسفة اللاهوتية التي وضع دعائمها القديس توما الأكويني . وهذا واحد من أنصار تلك الحركة - ألا وهو الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك ماريتان J. Maritain . تحدثنا عن أصالة موقف القديس توما الأكويني بين غيره من الفلاسفة ، فيقسم المذاهب الفلسفية الكبرى إلى مجموعتين : مجموعة يدخل فيها الفلاسفة الذين يقدرن العقل ، ويتوقفون عند الماهيات ، ويجتزئون بتأمل المعقولات في سماء التجريد ، دون أن يهتموا بالوجود الفعلي أو الحقيقة العينية ، وهؤلاء هم الفلاسفة الذين سحرتهم أنغام أفلاطون ، فلم يعرفوا العالم ، بل تصوره كتاباً من الصور ، يقلبون صفحاته ، ظانين أنهم بذلك إنما يلمسون الواقع ! وربما كان على رأس هذه الطائفة ، ديكارت ، ومبرانش ، وليبنس ، واسينوزا ، وهيجل . . . الخ . وأما المجموعة الثانية من المذاهب الفلسفية فهي تلك التي يندرج تحتها الفلاسفة المعارضون

(في فرنسا) والكاردينال مرسيه Mercier (في بلجيكا) والأستاذ بورك Bourke (في أمريكا) . وقد أصبح هناك كرسى خاص لفلسفة القديس توما بجامعة لوفان Louvain ببلجيكا ، كما تزايد الاهتمام بالدراسات التوماوية في الجامعات الأمريكية ، خصوصاً بعد نشر المؤلفات الكاملة للقديس توما الأكويني بنيويورك (سنة ١٩٤٨ - ١٩٤٩) في ٢٥ جزءاً ، تحت إشراف الأستاذ بورك (بجامعة تورنتو) .

٢ - حياة القديس توما وإنتاجه

ولد القديس توما بروكاسكا Roccasecca (بالقرب من نابولي) عام ١٢٢٥ من أسرة نبيلة : فقد كان ابن أخ لفريديرك باربروس ، وابن عم لهنري السادس وفريديرك الثاني . وحينما بلغ من العمر خمس سنوات أرسل إلى دير مون كاسين Mont-Cassin الذى كان يشرف عليه عمه ، فظل يدرس فيه تسع سنوات ، إلى أن بلغ من العمر أربعة عشر عاماً ، فالتحق بجامعة نابولي (التي كان فريديرك الثاني قد أنشأها في يولييه ١٢٢٤) ، وبقي بها حتى عام ١٢٤٤ . وعلى الرغم من معارضة والده ، فقد عزم القديس توما على الانضمام إلى سلك النظام الدومينيكي l'ordre des Dominicains ، ومن ثم فقد سافر في نهاية شهر أبريل سنة ١٢٤٤ إلى باريس للدراسة بجامعة . وهناك تتلمذ توما على القديس ألبر الكبير Albert le Grand ثلاث سنوات (من ١٢٤٥-١٢٤٨) ، إلى أن عهد إلى ألبر الكبير بتأسيس معهد ديني Studium generale بمدينة كولونيا Cologne ، فاصطحبه في هذه المهمة توما الأكويني ، وبقي معه هناك حتى عام ١٢٥٢ . ثم لم يلبث توما الأكويني أن عاد إلى جامعة باريس في صيف عام ١٢٥٢ ، حيث عهد إليه بالتدريس في جامعته سنة ١٢٥٦ ، فبقي بها حتى شهر يولييه عام ١٢٥٩ .

للأفلاطونية من أمثال شوبنهاور ونيتشة وغيرهم ، ممن أرادوا العمل على تمزيق « كتاب العصور » ، فلم يلبثوا أن حطموا الفلسفة ، وهدموا العقل نفسه ! وليس من شك في أن تحطيم المثالية لا يعنى بالضرورة الوصول إلى الواقعية : فإن تشويه العقل لا يكشف حتماً عن أعماق الحياة الإنسانية ، بل هو قد يؤدي أيضاً إلى تشويه معالم الوجود البشرى . وبين هؤلاء وأولئك يحى القديس توما الأكويني - فيما يقول جاك ماريتان - فيحترم العقل ، ويراعى المنطق ، ولكنه يحاول في الوقت نفسه أن يقدر الحياة الإنسانية ، وأن يتفقد إلى أعماق الوجود البشرى . ومن هنا فإننا نراه يمشى دائماً من العقل existence إلى الوجود l'intelligence نفسه . ولئن كان القديس توما الأكويني قد اشتهر بنزعة العلمية الكلاسيكية ، وروحه المنطقية الصارمة ، وميله إلى الجدل والمناقشة ، إلا أننا لا نجد ينظر إلى الوجود على أنه « كتاب من الصور » ، بل هو ينظر إليه على أنه سماء حقيقية وأرض حقيقية ، فيمضى إلى الكشف عما فيه من « أشياء » تفوق كل ما في مذاهب صانعي الفلسفات من « أفكار » ! وليست « المجموعة اللاهوتية » سوى محاولة فلسفية ضخمة قام بها القديس توما الأكويني من أجل الكشف عن مكانة الإنسان في قلب الوجود ، بوصفه ذلك « المخلوق » الذى أضفى عليه الله نعمة العقل ، وجعل منه محور الكون .

وربما كان من المفارقات العجيبة أننا لا نكاد نجد اليوم بن فلاسفة القرن العشرين تلاميذ مخلصين لأرسطو أو أتباعاً حقيقيين لهيجل ، ولكننا نجد في أوروبا وأمريكا أنصاراً أوفياء للقديس توما الأكويني . ولئن كان أصحاب هذا الاتجاه يستلهمون روح القديس توما ، أكثر مما يرددون أقواله ، إلا أننا نلمح لديهم تأثيراً واضحاً بتلك النزعة الإنسانية المسيحية التي أرسى قواعدها توما الأكويني في القرن الثالث عشر الميلادى . وربما كان أظهر أعلام هذه الحركة في الفكر الغربى المعاصر إثنين جيلسون E. Gilson وباك ماريتان

(ب) شروح على كتاب ديونيسيوس الأريوباغي
المزعوم: «الأسماء الإلهية» De Divinis Nominibus
(وقد كتبها سنة ١٢٦١).

(ج) شروح على «كتاب العلل» Liber de Causis
(الذي نجعل صاحبه)، وقد كتبها عام ١٢٦٨.

(د) شروح على كتب أرسطو المختلفة، كتبها
في الفترة ما بين سنة ١٢٦١ وسنة ١٢٧٢. ومن أهمها
شرح كتاب «الطبيعة»، وكتاب «ما بعد الطبيعة»،
وكتاب «الأخلاق النيقوماضية»، وكتاب «السياسة»
وكتاب «النفس»، وكتاب «التحليلات الثانية»،
وكتاب «السما»، وكتاب «الكون والفساد»،
وكتاب «العبارة»... الخ.

ثالثاً: كتب تناول بالبحث بعض المسائل أو
المناقشات: Quaestiones Disputatae، ومن أهمها:
(أ) كتاب «في الحقيقة» De Veritate
(١٢٥٦ - ١٢٥٩).

(ب) كتاب «في القوة» De Potentia
(١٢٥٩ - ١٢٦٣).

(ج) كتاب «في الشر» De Malo (١٢٦٣ -
١٢٦٨).

(د) كتاب «في المخلوقات الروحية»
De Spiritualibus Creaturis (١٢٦٩ - ١٢٧١).

(هـ) كتاب «في النفس» De Anima
(١٢٦٩ - ١٢٧١).

رابعاً: رسائل صغيرة لعل أهمها:
(أ) «في الوجود والمادية» De Ente et Essentia
(سنة ١٢٥٦).

(ب) «في سرمدية العالم» De Aeternitate Mundi
(سنة ١٢٧٠).

(ج) «في وحدة العقل» De Unitate Intellectus
(سنة ١٢٧٠).

(د) «في الجواهر المنفصلة» De Substantiis
Separatis (سنة ١٢٧٢).

وذاع صيت القديس توما - بسبب علمه الغزير
وثقافته الواسعة - فاستدعاه البابا عام ١٢٥٩ إلى بلاطه
الخاص، وبقي القديس توما بساحة بابا روما من سنة
١٢٥٩ إلى ١٢٦٨. وحينما انتشرت الحركة الرشدية
Averroisme بجامعة باريس، انتقل القديس توما
مرة أخرى إلى تلك الجامعة (سنة ١٢٦٩) للعمل على
مناهضة أنصار ابن رشد من رجالات اللاهوت
المسيحي. وقد بقي القديس توما بجامعة باريس حوالي
ثلاث سنوات، ثم عاد مرة أخرى عام ١٢٧٢ إلى
نابولي للقيام بمهمة التدريس بجامعة. وهناك أسس
القديس توما معهداً لاهوتياً كان كعبة لرواد العلم من
كل أركان العالم، فتنلمذ على يديه الكثيرون،
وانتشرت آراؤه في مختلف أرجاء العالم. وقد كان
القديس توما في طريقه إلى مجمع ليون، حينما فاجأته
المنية بدير فوسا - نوفي Fossa-Nouva سنة ١٢٧٤،
ولما يتجاوز من العمر التاسعة والأربعين. وهكذا توفي
هذا العالم اللاهوتي الكبير بعد حياة مليئة بالنشاط العلمي
والروحي، مخلفاً وراءه ثروة ضخمة من الإنتاج
الفلسفي واللاهوتي، كتب معظمها في العشرين سنة
الأخيرة من حياته الفكرية، وملأها ما يزيد عن خمسة
وعشرين مجلداً ضخماً، أو حوالي ستين كتاباً ورسالة
وربما كان في إمكاننا أن نصنف مؤلفات القديس توما
على النحو التالي:

أولاً: مؤلفات رئيسية كبرى لعل أهمها:
«مجموعة الرد على الكفار» (أو الأهم) Summa
Contra Gentiles (وقد كتبها سنة ١٢٦٠)،
ثم «المجموعة اللاهوتية» Summa Theologica
(التي تعد أضخم إنتاج له) وقد كتبها في الفترة من
سنة ١٢٦٥ إلى سنة ١٢٧٢.

ثانياً: شروح وتعليقات على كتب الفلاسفة
المختلفين، لعل أهمها:

(أ) شروح على كتاب بويثيوس Boethius
في التثليث De Trinitate (وقد كتبها خلال
عامي ١٢٥٧ و ١٢٥٨).

٣ - تحليل كتاب « المجموعة اللاهوتية »

ليس من السهل على الباحث أن يحلل كتاباً ككتاب « المجموعة اللاهوتية » : فإن هذا العمل الفلسفى الضخم الذى يبلغ آلاف الصفحات إنما يمثل « كاتدرائية هائلة من الأفكار » هبات لأى وصف أن يأتى على تفاصيلها. وإذن فحسبنا أن نرسم الخطوط العريضة لهذا المصنف الكبير ، مع العمل فى الوقت نفسه على إبراز الخيط الأساسى الذى يربط بين شتى أنسجة هذا النسق الفكرى الهائل . وربما كانت السمة البارزة التى تسم بطابعها كل ما كتبه توما الأكوينى هى هذا « التكامل الفكرى » العجيب الذى يجعل من الفلسفة التوماوية « سيمفونية عقلية » تتعاقب أنغامها فى اتساق وانسجام : وسواء نظرنا إلى فلسفة توما النظرية ، أم توجهنا بأبصارنا نحو فلسفته العملية ، أم ركزنا انتباهنا فى تصويره للحياة الروحية ، فإننا لن نجد أنفسنا فى كل هذه الحالات إلا بإزاء جهد فلسفى مخلص ، من أجل إزاحة النقاب عن أسرار الوجود ، وخبايا الكون ، وخفايا الإنسان ، فى ضوء أنوار الوحي ، وهداية العقل . . .

وأما المنهج الذى اصطنعه القديس توما فى كل مباحث هذا الكتاب فهو منهج أرسطو الذى يقوم على تحديد المشكلة ، وحصر أوجه الإشكال فيها ، باستعراض شتى الشكوك التى تثار حولها ، ثم العمل على الإجابة عنها بالأدلة المنطقية المقنعة . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إن القديس توما يتعرض فى المبحث الأول من كتابه لدراسة التعليم المقدس ، وتحديد مضمونه ، ومعرفة مواضعه ، فتراه يتساءل فى الفصل الأول : « هل تمس الحاجة إلى تعليم غير التعاليم الفلسفية ؟ » ، وفى الفصل الثانى : « هل التعليم المقدس علم ؟ » ، وفى الفصل الثالث : « هل التعليم المقدس علم واحد ؟ » ، وفى الفصل الرابع : « هل التعليم المقدس علم عملى ؟ » ، وفى الفصل الخامس : « هل التعليم المقدس أشرف من

سائر العلوم ؟ » ، وفى الفصل السادس : « هل هذا التعليم حكمة ؟ » وفى الفصل السابع : « هل الله هو موضوع هذا العلم ؟ » ، وفى الفصل الثامن : « هل هذا التعليم استدلالى ؟ » ، وفى الفصل التاسع : « هل ينبغى التجوز فى الكتاب المقدس ؟ » ، وفى الفصل العاشر : « هل للكتاب المقدس تحت لفظ واحد معان كثيرة ؟ » ، وفى كل هذه الفصول ، يستعرض القديس توما آراء المعارضين ، ثم يحاول تفنيدها بالأدلة المنطقية المقنعة ، سارداً حججه المختلفة حجة بعد أخرى ، منتقلاً دائماً من المقدمات إلى النتائج المترتبة عليها بالضرورة . وهكذا الحال أيضاً فى المبحث الثانى الخاص بوجود الله ، فإننا نجده يتساءل فى الفصل الأول قائلاً : « هل وجود الله بين بنفسه ؟ » ، وفى الفصل الثانى : « هل وجود الله مترهن ؟ » ، وفى الفصل الثالث : « هل الله موجود ؟ » وهكذا الحال فى جميع مباحث الكتاب .

(أ) مشكلة العقل والنقل :

يفرق القديس توما بين الفلسفة بصفة عامة (أو الميتافيزيقا بصفة خاصة) وبين علم اللاهوت *théologie* فيقول إن الفلسفة تستعين بالعقل فى بحثها - والعقل شائع بين الجمع - فى حين أن علم اللاهوت إنما يستند إلى الوحي ؛ والوحي لم ينزل إلا على أشخاص معدودين ولكن القديس توما يعود فيقرر أن العقل والوحي وسيلتان من وسائل المعرفة ، وأنهما قد صدرا عن أصل واحد مشترك ما دام الله هو الذى أودع العقل فى الإنسان ، وهو الذى أعلن للناس حقائق الوحي . ولما كانت « الحقيقة لا يمكن أن تتعارض مع الحقيقة » لأن القضيتين المتناقضتين لا بد أن تكون الواحدة منهما صادقة بالضرورة ، والآخرى كاذبة بالضرورة ، فإن الحقيقة لا بد من أن تكون واحدة : وإذا كانت كذلك ، فقد لزم أن يكون العقل والإيمان سبيلين يؤديان إلى تلك الحقيقة الواحدة . ولكن الإنسان لا يستطيع أن يصل عن طريق العقل وحده إلى كافة

الحقائق الدينية ، لأن بن هذه الحقائق الغيبية ما يمتنع على العقل إدراكه ، فلا بد من أن تنضاف إلى هداية العقل أنوار الوحي ، حتى يتسنى للإنسان إدراك تلك الأسرار الفائقة للعقل . وإذن فإن العقل والنقل ليسا نقيضين ، بل هما خطوتان متتاليتان تكمل الواحدة منهما الأخرى في مجال المعرفة .

حقاً إن في استطاعة العقل — بمفرده — أن يتوصل إلى إثبات وجود الله ، ووحدانيته ، وخلود الروح ، وغير ذلك من الحقائق ، ولكن هناك حقائق أخرى هي دون متناول العقل ، كالتثليث ، والخلق في الزمان . الخ فليس للإنسان محيص عن الوحي يكمل به قواه الطبيعية الناقصة العاجزة بذاتها عن بلوغ أمثال هذه الحقائق التي لا يرقى العقل إلى فهمها . ومع ذلك ، فإننا نرى القديس توما يعلى من شأن العقل البشري ، ويجعل من الفلسفة أعلى صورة من صور النشاط الإنساني ، على اعتبار أن الغاية النهائية للفلسفة إنما هي الوصول إلى الله . وحينما يتحدث القديس توما حديث الفيلسوف ، فإننا نراه يجزئ بالأدلة العقلية ، دون إقحام للإيمان الديني في صميم عملية البرهنة . وما دام العقل هو الوسيلة الوحيدة التي يستطيع الإنسان عن طريقها أن يفهم المقاصد الإلهية نفسها ، فليس بدعاً أن نرى القديس توما الأكوييني يشيد بنشاط العقل الإنساني ، وليس بدعاً أيضاً أن نراه يقيس مدى مشروعية كل سلوك بشري بدرجة « معقوليته » . ولعل هذا هو السبب فيما ذهب إليه بعض المؤرخين من أن فلسفة القديس توما فلسفة « عقلية » ترد للعقل البشري اعتباره ، وتعلو من شأن التأمل أو المشاهدة ، وتجعل الصدارة في الإنسان للعقل على الإرادة .

بيد أن فلسفة القديس توما هي في الواقع « فلسفة تجربة » ، قبل أن تكون مجرد « فلسفة عقلية » : لأن صاحب « المجموعة اللاهوتية » يتخذ نقطة انطلاقه (كما فعل أرسطو من قبل) من المعطيات الحسية التي تمدنا بها التجربة ، على اعتبار أنها المواد الوحيدة التي يستمد

منها الفكر أصول المعرفة . ومعنى هذا أن الإنسان — في رأى القديس توما — لا يملك أية معرفة فطرية ، ما دامت كل المعارف إنما تحصل في صميم الحياة عبر تجارب تحدث في المكان وتنقضي في الزمان . والتجربة الحسية إنما هي التي تحقق الاتصال بين الإنسان والعالم المادي ، فهي بمثابة الدعامة الأساسية لكل معرفة بشرية . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفلسفة التوماوية إنما هي أولاً وبالذات « فلسفة تجربة » ، ولكنها ليست مجرد « فلسفة تجريبية » تتوقف عند الخبرات الحسية ، وتأبى أن ترى في ترقى الفكر سوى مجرد صورة مترقية من الإحساسات والصور الحسية . وآية ذلك أن القديس توما ينسب إلى الفكر دوراً هاماً ، فيقول إن في استطاعة الفكر — ابتداء من تلك المعطيات الحسية الواردة إليه عن طريق التجربة — أن يتوصل إلى معارف تمتد فيما وراء عالم الحس . فللفكر نشاطه الخاص الذي يتمثل في عملية تكوين « المدركات الكلية » أو « الأفكار المجردة » ابتداء من المعطيات الحسية أو الخبرات الجزئية . فالتجربة الحسية — مثلاً — تضع بين أيدينا الكثير من الأشياء الحمراء ، ولكننا نستطيع عن طريق الفكر أن نعزل اللون الأحمر عن هذه الأشياء لكي ندركه باعتباره مفهوماً مجرداً أو مدركاً كلياً . ومعنى هذا أننا ننفذ إلى « الكلي » عبر « الجزئي » ، أو نحن — على الأصح — نجرد « المدرك الكلي » من « الجزئيات المحسوسة » . وما دامت « الجزئيات » ليست سوى نماذج أو عينات من « الكليات » ، فإن عملية « التجريد » التي يقوم بها العقل إنما هي عملية مشروعة توصلنا إلى معارف حقيقية .

وحينما يفرق توما الأكوييني بين « العلم » ، و « الإيمان » ، على أساس أن موضوع العلم هو « المرئي » ، في حين أن موضوع « الإيمان » هو « اللامرئي » ، فإنه يريد بذلك أن يحصر العلم في نطاق « العالم » ، ما دامت نقطة انطلاقه إنما هي « التجربة » ولكن العلم ينطلق من هذه الدعامة الحسية ، لكي يمارس

لكى يصلوا إلى « المعلوم » . والحق أن أدلة وجود الله عند القديس توما لا يمكن أن تبدأ من « الواحد » الذى تصدر عنه جميع الأشياء ، لكى تنتقل إلى باقى الموجودات على سبيل التدرج ، بل هى تبدأ من « الطبيعة » نفسها ، على اعتبار أن الموضوع المباشر الذى يجده العقل البشرى أمامه (فى حالته الطبيعية الراهنة) إنما هو الأشياء المادية . وتبعاً لذلك فإن هناك خمسة أدلة على وجود الله .

الدليل الأول : يأخذ القديس توما عن أرسطو دليله المعروف باسم دليل المحرك الأول ، فيقول إن الحركة موجودة فى العالم ، ما دمنا نشاهد بحواسنا تحرك الكثير من الأشياء ، ولكن لما كانت الحركة إنما تعنى انتقال الموجود من حالة القوة إلى حالة الفعل ، ولما كان هذا الانتقال يستدعى وجود موجود يكون هو نفسه فى حالة فعل ، فإنه لا بد للمتحرك إذن من محرك . ولما كان المحرك هو نفسه فى حالة حركة ، فإنه لا بد من افتراض محرك آخر يكون هو مبعث حركته . ولكننا لن نستطيع أن نستمر هكذا إلى ما لا نهاية ، منتقلين دائماً أبداً من محرك إلى آخر ، وإنما لا بد لنا من أن نتوقف عند محرك غير متحرك ، وهذا المحرك الأول إنما هو الله .

الدليل الثانى : يقوم هذا الدليل على مفهوم « العلة الفاعلية » : فالتنا نلاحظ فى العالم الحسى أن هناك نظاماً من « العلل الفاعلية » ، بمعنى أن العلة الفاعلية الواحدة لا تحدث معلولها مباشرة ، بل عن طريق بعض الوسائط المحددة ، كالذراع الذى يدفع الحجر مستعيناً بعضماً . ولستنا نعرف حالة واحدة يمكن أن يكون فيها الشيء علة فاعلية لنفسه ، إذ لو كان كذلك ، لكان متقدماً على ذاته ، وهذا محال . ولما كان من المشاهد فى سلسلة العلل الفاعلية المتعاقبة بنظام ، أن الأولى منها علة للمتوسطة ، والمتوسطة علة للمتأخرة ، سواء أكانت العلة المتوسطة واحدة أم متعددة ، فإن من غير الممكن الاستمرار فى سلسلة العلل الفاعلية إلى ما لا نهاية

نشاطه الخاص المنحصر فى عمليات الاستدلال والحكم والتجريد ، فيتوصل عن هذا الطريق إلى أفكار كلية مجردة . ولئن كان للمدرجات الكلية التى هى منتجات النشاط الذهنى علاقة طبيعية بالمعطيات العينية الفردية التى يمدنا بها الإدراك الحسى ، إلا أن لهذه المدرجات الكلية قيمة موضوعية (على الرغم من نقصها) ، وبالتالي فإنها تخبرنا بشيء عن حقيقة أمر « الواقع » فى ذاته la réalité en elle-même .

(ب) مشكلة وجود الله :

يهم القديس توما الأكوينى بدراسة مشكلة وجود الله ، فراه يعرض فى المبحث الثالث من مباحث « المجموعة اللاهوتية » لمناقشة حجج القائلين بعدم وجود إله ، ملخصاً هذه الحجج فى اعتراضين أساسيين : أولهما هو الاعتراض القائل بأنه لما كان معنى كلمة « الله » إنما هو الحرية اللامتناهية ، فإن مجرد وجود الشر فى العالم إنما هو الدليل القاطع على عدم وجود الله : إذ لو كان ثمة إله ، لما كان فى العالم شر . وأما الاعتراض الثانى فهو القائل بأنه لا حاجة بنا إلى افتراض وجود إله ، ما دام فى استطاعتنا أن نفسر كل ما نراه فى العالم بإرجاعه إلى مبدأ واحد ألا وهو الطبيعة ، وما دام فى استطاعتنا أيضاً أن نفسر كل الأفعال الإرادية بإرجاعها إلى مبدأ واحد ألا وهو العقل البشرى أو الإرادة البشرية . وإذن فإنه لا موجب لإقحام مبدأ تفسير آخر نطلق عليه اسم « الله » .

يبد أننا لو أنعمنا النظر إلى المشكلة — فيما يقول القديس توما الأكوينى — لوجدنا أن الكتاب المقدس على حق حينما يقول على لسان الله : « أنا هو الموجود » (سفر التثنية ٣ : ١٤) . وآية ذلك أن هناك خمسة طرق تقتادنا (إلى الله) وجميعها تبدأ من « المعلوم » لكى ترقى إلى « العلة » ، على طريقة أرسطو فى كتاب « التحليلات الثانية » ، بعكس ما كان يفعل الأفلاطونيون المحدثون الذين كانوا يبدأون من « العلة »

ولو أننا أسقطنا العلة ، لسقط المعلول أيضاً . وإذن فلو أننا افترضنا عدم وجود علة أولى في سلسلة العلل الفاعلية ، لكان علينا أن نسلم بعدم وجود علة متأخرة ، ولا علة متوسطة . ولكننا لو قلنا بإمكان التسلسل إلى ما لا نهاية في نظام العلل الفاعلية ، لكان علينا أن ننكر وجود علة فاعلية أولى ، وبالتالي لكان علينا أيضاً أن ننكر وجود علل فاعلية متأخرة ووجود علل فاعلية متوسطة ، وهذا كله محال . وإذن فلا بد لنا من التسليم بوجود علة فاعلية أولى ، ألا وهي ما اصطلاحنا على تسميته باسم « الله » .

الدليل الثالث : يستعين القديس توما في هذا الدليل بمفهومين معروفين كانا متداولين لدى المشائين العرب ألا وهما مفهوم « الممكن » ومفهوم « واجب الوجود » وهو يسير في هذا الدليل على مرحلتين : مرحلة ينتقل فيها من « الممكن » إلى « واجب الوجود » ، ومرحلة أخرى ينتقل فيها من « واجب الوجود بغيره » إلى « واجب الوجود بذاته » . وهو يقول في هذا الدليل : « إننا نشاهد في الطبيعة أشياء حادثة ، بمعنى أنها ممكن أن توجد ويمكن ألا توجد . وآية ذلك أننا نرى في الأشياء المحسوسة كوناً وفساداً ، والكون والفساد إنما يعنيان أن هذه الأشياء « ممكنة » ، لا « واجبة الوجود » . ولما كان « الممكن » إنما هو ما يمكن أن يوجد أو ألا يوجد ، فإن « الممكن » لا بد من أن يستمد وجوده من « الضروري » أو « واجب الوجود » ، والحق أن مبدأ الكون والفساد إنما يمكن في « السماء » ، و « السماء » — في نظر القديس توما — هي « واجب الوجود بغيره » . ولكن لما كان من غير الممكن الاستمرار في سلسلة الموجودات « واجبة الوجود بغيرها » إلى ما لا نهاية ، فإنه لا بد لنا من التوقف عند موجود يكون « واجب الوجود بذاته » ، ألا وهو الله . وهكذا نرى أن الله يستمد ضرورته من ذاته ، وأنه هو الذي يخلع « الضرورة » على تلك الموجودات الأخرى التي قلنا عنها إنها « واجبة الوجود بغيرها » .

الدليل الرابع : يختلف هذا الدليل عن سائر الأدلة السابقة التي تقدمت عليه ، لأنه لا يكاد يرتبط بالتقليد المسيحي العام ، على العكس من الأدلة الثلاثة السابقة . والأساس الذي يقوم عليه هذا الدليل إنما هو ما يلاحظ في الأشياء من تدرج . فنحن نشاهد في عالم التجربة أن هناك أشياء أكثر خيرية ، وأشياء أخرى أقل خيرية ، كما أن هناك أشياء أكثر نبلا ، وأشياء أخرى أقل نبلا ، وأشياء أكثر صدقاً ، وأشياء أخرى أقل صدقاً ، وهلم جرا . ولكن « أكثر » و « أقل » لا تصدقان على الأشياء المختلفة ، اللهم إلا بالقياس إلى « حد أقصى » يكون بمثابة المعيار الذي تقاس به درجة تفاوت الأشياء . فنحن لا نعرف ما هو « أحسن » إلا بالقياس إلى « الأحسن » ، ونحن لا نعرف ما هو « أجمل » ، إلا بالقياس إلى « الأجمل » ، ونحن لا نعرف ما هو « أصدق » إلا بالقياس إلى « الأصدق » ، وهلم جرا . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إننا نقيس درجة حرارة الأشياء المحسوسة بالرجوع إلى النار التي تمثل « الحد الأقصى » للحرارة ، فنقول عن هذا الشيء أو ذاك إنه أكثر حرارة أو أقل حرارة ، بقدر درجة اقترابه من أكثر الأشياء حرارة ، ألا وهي النار . وكما أن النار التي هي الحد الأقصى للحرارة (أو الدفء) إنما هي علة سائر الأشياء الحارة (أو الدافئة) ، فإن « الحد الأقصى » لأي جنس من الأجناس إنما هو علة لكل ما يندرج تحت هذا الجنس . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن شتى درجات الكينونة ، والحق ، والخيرية ، إنما تتحدد بالإشارة إلى « موجود أسمى » هو أعلى الموجودات كينونة ، وحقاً ، وخيرية . وهذا الموجود الذي هو علة ما في الأشياء من وجود وخيرية وكما إنما هو ذلك الموجود الأسمى الذي نطلق عليه اسم « الله » .

الدليل الخامس : ينطلق هذا الدليل من « الغائية » المشاهدة في هذا العالم ، لدى الكائنات المادية التي لا تتمتع بأي عقل أو أية معرفة ، فيقول إن الأجسام الطبيعية التي تنتجه نحو غايات أو أهداف لا يمكن أن

تكون هي مصدر هذه « الغائية » ، ما دامت لا تعرف « الغايات » التي تعمل من أجلها . ولكن ، لما كانت هذه « الغايات » إنما تتحقق دائماً باطراد واتساق ، فلا بد من أن يكون مصدرها عقلاً يريد لها ، ويعمل على تحقيقها . وإذن فلا بد من وجود « عقل » أسمى يعمل على تحقيق تلك « الغايات » ، ويسعى دائماً نحو بلوغ هذه « الأهداف » ، بمقتضى ما لديه من معرفة وذكاء . وكما أن الراى هو الذى يطلق السهم فيصيب الهدف فكذلك لا بد من أن يكون وراء تلك الغائية الطبيعية قوة عليا هي التي تكفل للطبيعة النظام وتضمن لها الاطراد . وإذن فلا بد من أن يكون هناك موجود عاقل يوجه جميع الأشياء الطبيعية نحو غاياتها ، وليس هذا الموجود سوى « الله » .

(ج) مشكلة صفات الله :

لو أننا عاودنا النظر إلى أدلة القديس توما الأكويني على وجود الله ، لتحقيقنا من أن كل دليل من هذه الأدلة إنما يكشف لنا عن وجه من أوجه الحقيقة الإلهية بوصفها علة للعالم . فالدليل الأول يبين لنا أن الله هو المحرك الأول . والدليل الثاني يظهرنا على أن الله هو العلة الأولى . والدليل الثالث يثبت لنا أن الله هو واجب الوجود بذاته . والدليل الرابع يكشف لنا عن طبيعة الله بوصفه الموجود الأسمى والخير الأسمى . والدليل الخامس يبين لنا أن الله هو منظم الأشياء المادية . وإذن فإن الموجود الضروري أو « واجب الوجود بذاته » هو وجود محض ، وفعل خالص ، لا متحرك ، ثابت ، بسيط ، بمعنى أنه لا بد لنا من أن ننفي عنه الحركة ، والتغير ، والانفعال ، والتركيب .

يبد أن القديس توما الأكويني لا يقنع بنسبة هذه الصفات إلى الله بطريقة تقريرية محضة ، بل هو يعمد إلى مناقشتها واحدة بعد الأخرى في مباحث طويلة من مجموعته اللاهوتية . وليس في وسعنا - بطبيعة الحال - أن نأتى على تفاصيل هذه المناقشات الفلسفية المسببة

للصفات الإلهية ، وإنما حسبنا أن نشير إلى أن القديس توما يناقش (مثلاً) في المبحث السادس صفة الخيرية المطلقة ، فيثبت لنا بالأدلة المنطقية أن الله هو الخير الأعظم ، وأنه وحده خير بماهيته ، وأن جميع الأشياء خيرة بالخيرية الإلهية ، بينما نراه يتعرض في المبحث السابع لدراسة عدم تناهى الله ، فيحاول أن يثبت لنا أن الله غير متناه ، وأنه ليس ثمة شيء سوى الله غير متناه في الماهية . . ويمضى القديس توما في حديثه عن صفات الله ، فيظهرنا في المبحث الثامن على أن الله موجود في جميع الأشياء ، ويحاول في المبحث التالية أن يبرهن لنا على أن الله سرمدى لازمانى ، فيقدم لنا في المبحث العاشر (مثلاً) دراسة طريفة لمشكلة الزمان ، وعلاقته بالسرمدية ، ويتساءل عما إذا كان يصح أن يقال عن الله إنه « خالد » . . . الخ .

ومن المباحث الهامة التي ينبغي لنا أن نتوقف عندها قليلاً دراسة القديس توما لمشكلة العلم الإلهي في المبحث الرابع عشر . فنحن هنا نراه يقدم لنا بحثاً وافياً لهذه المشكلة ، فيتساءل مثلاً : هل يعلم الله كل شيء ؟ وهل علم الله هو علة الأشياء ؟ وهل يعرف الله الالاموجودات ؟ وهل يعرف الشرور ؟ وهل يعرف الجزئيات ؟ وهل يقدر أن يعرف غير المتناهيات ؟ وهل يتعلق علمه بالحوادث المستقبلية ؟ وهل يعرف القضايا ؟ وهل علمه متغير ؟ وهل علمه بالأشياء نظرى ؟ . . الخ . وخلاصة رأى القديس توما في هذا الصدد أن الله عالم علماً محيطاً ، ولكنه لا يرى الأشياء في ذاتها ، بل في ذاته هو ، من حيث أن ماهيته تشتمل على مشاهة باقى الأشياء . فالله - في نظر القديس توما - يعقل ذاته ، ومحيط علماً بذاته ، وتعلقه عين جوهره ، ولكنه أيضاً يعرف غيره ، وهو يعرف غيره معرفة خاصة . . الخ والله في الوقت نفسه هو العلة المثالية والعلة الغائية لجميع الأشياء . فهو علة مثالية للمخلوقات ، من حيث أن المخلوقات - وإن كانت لا تتوصل إلى مشاهته بحسب طباعها مشاهة النوع ، كما يشابه الإنسان المولود

الإنسان الوالد - إلا أنها تتوصل إلى مشابهته بحسب تمثيل الحقيقة المعقولة منه ، كما يشابه البيت الذى فى المادة البيت الذى فى عقل الصانع . وهو علة غائية للمخلوقات ، من حيث أن جميع الأشياء تشترك إلى الله على أنه غايتها ، باشتياقها لأى خبر ما شوقاً عقلياً أو حسياً أو غريزياً ، دون معرفة ، إذ ليس لشيء حقيقة الخير والمشتهى ، اللهم إلا بحسب كونه مشتركاً فى شبه الله .

(د) مشكلة خلق العالم :

يناقش القديس توما اعتراضات الفلاسفة على فكرة « الخلق من العدم » ، فيقول إن المتقدمين قد أجمعوا على أنه لا يمكن أن يصنع شيء من لا شيء . هذا إلى أن رأى الفلاسفة السابقين قد انعقد على أن أضداد المبادئ الأولى لا يمكن أن تكون مقدورة لله : فإن الله لا يستطيع أن يجعل الكال أصغر من أحد أجزائه ، أو أن يجعل نفى شيء وإثباته مجتمعان معاً ، وبالتالي فإن الله لا يقدر أيضاً أن يحدث أو شيئاً من لا شيء ، وفضلاً عن ذلك فإن الخلق هو التغيير ، وكل تغيير لا بد من أن يتحقق فى موضوع ، ما دامت الحركة هى فعل موجود بالقوة . وإذن فإن من المحال أن يصنع الله شيئاً من لا شيء . وبالإضافة إلى كل هذا ، فإنه لا يمكن قطع مسافة غير متناهية ، وبين الوجود والعدم مسافة غير متناهية ، فليس فى الإمكان إذن أن يفعل شيء من لا شيء .

ورد القديس توما على هذه الاعتراضات أنه لو كان الله لا يفعل شيئاً إلا من شيء سابق فى الوجود ، لكان ذلك السابق غير معلول لله ، ولكن من المحال أن يوجد شيء غير صادر عن الله ، ما دام الله هو العلة الكلية للوجود بأسره . وإذن فلا بد من أن يقال أن الله يصدر الأشياء إلى الوجود من العدم . هذا إلى أن متقدمى الفلاسفة لم يلاحظوا إلا صدور المعلولات الجزئية عن العال الجزئية ، ومثل هذه العال الجزئية لا تفعل إلا فى موجود سابق ، ومن هنا فإنهم قد أجمعوا على القول بأنه لا يفعل شيء من لا شيء . ولكن مثل هذا الأصل لا محل له فى صدور الأول عن مبدأ الأشياء الكلى . وأما القول بأن الخلق مجرد تغيير فهو طريقة من طرق التصور ، ولكن شتان بين أن يكون الشيء الواحد بعينه مختلفاً الآن عما كان عليه من قبل ، وبين أن يكون

ويكرس القديس توما المبحث الرابع والأربعين من كتابه لدراسة صدور المخلوقات عن الله باعتباره العلة الأولى لجميع الموجودات ، فراه يثبت فى الفصل الأول من هذا المبحث أنه من الضروري أن يكون كل موجود مخلوقاً من الله : لأنه إذا وجد شيء فى شيء بالمشاركة ، فلا بد أن يكون مسبباً فيه عما هو موجود فيه بالذات : كالحديد الذى يصير ذا نار من النار . فالله هو الوجود القائم بنفسه ، والوجود القائم بنفسه لا يمكن أن يكون إلا واحداً . وإذن فإن كل ما عدا الله ليس هو عن وجوده ، بل هو موجود بالمشاركة . وتبعاً لذلك فإنه لا بد من أن تكون جميع الموجودات المختلفة فى درجة كمال الوجود باختلاف اشتراكها فيه ، صادرة عن موجود واحد أول بالغ نهاية الكمال فى الوجود . وهذا ما حدا بأفلاطون إلى القول بأنه لا بد من إثبات الوحدة قبل كل كثرة . وأما فى الفصل الثانى من هذا المبحث فإننا نرى القديس توما يثبت أن الهيولى الأولى مخلوقة من الله ، باعتبار أن الهيولى هى المبدأ الأول الانفعالى ، فى حين أن الله هو المبدأ الأول الفعلى ، والانفعال هو معلول الفعل . فلا بد إذن من أن يكون المبدأ الأول الانفعالى معلولاً للمبدأ الأول الفعلى ، ما دام كل ناقص إنما هو صادر عن الكامل ، لرجوب كون المبدأ الأول فى غاية الكمال ، كما قال أرسطو فى الإلهيات . وقد يقال إن الهيولى ليست مخلوقة لأنها موجودة بالقوة فقط ، ولكن ليس ما يمنع من أن تكون الهيولى مخلوقة بدون صورة : لأنه وإن كان كل

الشيء الواحد غير موجود من قبل بالكلية ثم يوجد بعد ذلك . وأما الزعم بوجود مسافة لامتناهية بين الوجود والعدم ، وأنه لا يمكن قطع مسافة غير متناهية ، فإنه زعم ناشئ عن توهم باطل : كأن بين المعلوم والموجود وسطاً غير متناه . ومنشأ هذا التوهم الباطل تفسير الخلق بمنزلة تغيير كائن بين طرفين .

والخلق فعل خاص بالله وحده : فإن المعلولات التي هي أعم يجب إسنادها إلى العلل التي هي أعم وأسبق ؛ والمعلول الأعم بين جميع المعلولات هو الوجود ، فلا بد إذن من أن يكون هو المعلول الخاص للعللة الأولى البالغة غاية العموم ، ألا وهي الله . وهنا يعارض القديس توما فيلسوفاً مثل ابن سينا الذي كان قد ذهب إلى أن الجوهر الأول المفارق المخلوق من الله خلق جوهر آخر بعده ، وجوهر العالم ، نفسه ، وأن جوهر العالم خلق هيولى الأجسام السافلة . ورد القديس توما على هذا الزعم أن العلة الثانية الآلية لا تشترك في فعل العلة الأولى العالية ، اللهم إلا بمساعدتها لمفعول الفاعل الأصيل على وجه التهيئة . ومعنى هذا أن العلل الثانية لا يمكن أن تخلق على الإطلاق ، لا بقوتها الخاصة ولا بوجه الآلية ، ولا سيما إذا كانت أجساماً ، لأن الجسم لا يفعل إلا بالممارسة أو التحريك ، وبالتالي فهو يقتضي في فعله موجوداً سابقاً يمكن مماسه وتحريكه ، وهذا مناف لحقيقة الخلق . ولما كان المفعول الخاص لله الخالق سابقاً على جميع ما سواه ، ألا وهو الوجود المطلق ، فليس في وسع أي شيء غيره إذن أن يساعد على هذا المفعول بطريق التهيئة والآلية . وأما الزعم بأن الجوهر المحرد عن الهيولى يقدر أن يصنع جوهر آخر يشابهه ، فإن رد توما الأكويني عليه أن الله هو رحده الموجود الذي يعد عين وجوده ، فليس في وسع أي موجود مخلوق أن يصدر موجوداً ما على الإطلاق ، بل هو يستطيع فقط أن يخص الوجود بهذا الموجود . وكذلك ليس في وسع الجوهر المحرد أن يصدر جوهر آخر مجرداً مشابهاً له في وجوده ، ما دام من المستحيل

على أي موجود مخلوق أن يصدر شيئاً إلا من موجود سابق ، وهذا مناف لحقيقة الخلق .

على أن القديس توما الأكويني يرى أن حدوث العالم عقيدة إيمانية تعلم بالوحي فقط ، ويمتنع اثباتها بالبرهان . والسبب في ذلك أن مبدأ البرهان هو الحد بالماهية ؛ وكل شيء باعتبار حقيقة نوعه مجرد عن خصوص المكان والزمان ، ولذا يقال إن الكليات موجودة في كل أين وآن . وتبعاً لذلك فإنه لا يمكن أن يثبت بالبرهان حدوث الإنسان أو السماء أو الحجر . وكذلك لا يمكن البرهنة أيضاً على حدوث العالم من جهة العلة الفاعلة التي تفعل بالإرادة : لأن إرادة الله هي مما لا يمكن البحث عنه بالعقل ، اللهم إلا بالنظر إلى ما يريده الله بالضرورة المطلقة . ولكن من الواضح أن ما يريده الله بالنظر إلى المخلوقات ليس هو ما يريده بالضرورة المطلقة . « وإذن فإن حدوث العالم في الوجود — على حد قول القديس توما — أمر يعتقد بالإيمان ، ولا يثبت بالطريقة البرهانية أو العلمية . وفي اعتبار ذلك فائدة لمن يدعى إثبات عقائد الإيمان بالبرهان لئلا يأتي في ذلك محجج غير قاطعة ، فتكون داعية لهزء الكفرة ، ظناً منهم بأننا إنما نتمسك بعقائد الإيمان ، استناداً إلى أمثال هذه الحجج » . (م ٤٦ ، ف ٢) . والقديس توما الأكويني يضارب حجج القائلين بقديم العالم بحجج القائلين بحدوث العالم ، دون أن يفصل في المشكلة برأى قاطع . وهو يورد في هذا الصدد آراء لفلاسفة مختلفين كالقديس أوغسطين ، وابن سينا ، والغزالي ، ثم يختم حديثه بقوله : « ولقائل أن يقول إن العالم ، أو على الأقل ، بعض المخلوقات (كالملاك ، لا الإنسان) قديم . ومطلوبنا هنا بالإجمال ما إذا كان بعض المخلوقات قديماً » . (المرجع نفسه ، م ٤٦ ، ف ٢) .

(٥) مشكلة الشر :

يتعرض القديس توما الأكويني لمناقشة مشكلة الشر في مواضع عديدة من كتابه « المجموعة اللاهوتية » ،

فإنه يتساءل في الفصل العاشر من المبحث الرابع عشر عما إذا كان الله يعرف الشرور . وهو يبدأ بحثه بإيراد آراء المعارضين ، فيقول إن الظاهر أن الله لا يعرف الشرور ، بدليل أن أرسطو يقول في كتاب « النفس » : إن العقل الذى ليس بالقوة لا يعرف العدم . ولما كان الشر — كما قال القديس أوغسطين — هو عدم الخير ، ولما كان الله ليس بالقوة أصلاً ، بل دائماً بالفعل ، فقد ترتب على ذلك أن يكون الله غير عارف بالشرور هذا إلى أن كل علم إما أن يكون علة للمعلوم أو معلولاً له ، وعلم الله ليس علة للشر ولا معلولاً له ، فهو إذن علم لا يتعلق بالشرور أصلاً . وفضلاً عن ذلك ، فإن الشيء لا يعرف إلا بشبهه أو بمقابله ، والله لا يعرف كل شيء إلا بذاته . ولكن ، لما كانت الذات الإلهية ليست شياً للشر ولا الشر مقابلاً لها ، ما دام من المحال أن يكون ثمة شيء مضاد للذات الإلهية ، فإن من الواضح إذن أن الله لا يعرف الشرور . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن ما لا يعرف بنفسه ، بل بغيره إنما يعرف معرفة ناقصة ، والشر لا يعرف من الله بنفسه ، وإلا لوجب أن يكون الشر في الله ضرورة ، ما دام المعروف لا بد من أن يحصل في العارف . ولو كان الشر يعرف من الله بغيره ، أى بالخير ، لكان يعرف منه معرفة ناقصة ، وهذا محال ، إذ ليس لله معرفة ناقصة . وإذن فإن علم الله لا يمكن أن يتعلق بالشرور .

ثم يرد القديس توما على هذه الاعتراضات فيقول إن كل من يعرف شيئاً معرفة كاملة لا بد من أن يعرف كل ما يمكن أن يعرض لهذا الشيء . ولما كان هناك من بين الخيرات ما يمكن أن يعرض له الفساد بالشرور ، فإن من الواضح إذن أنه لا يمكن لله أن يعرف الخيرات معرفة كاملة اللهم إلا إذا عرف الشرور أيضاً . وكل شيء إنما يعرف بحسب حاله من الوجود . ولما كان وجود الشر إنما هو عدم الخير ، كان الله معرفته للخيرات إنما يعرف الشرور أيضاً ، كما يعرف الظلام بالنور . ولهذا فقد قال ديونيسيوس

في « الأسماء الإلهية » : « إن الله يحصل بنفسه على رؤية الظلام ، وإن كان لا يراه إلا من خلال النور » .

والواقع أن الله لا يعرف الشر بالعدم الموجود فيه ، بل بالخير المقابل لهذا الشر . وليس علم الله علة للشر ، بل هو علة للخير الذى به يعرف الشر . هذا إلى أن الشر ليس مقابلاً للذات الإلهية التى لا يتطرق إليها فساد بالشر ، بل هو مقابل لمعلولات الله التى يعرفها بذاته ، ومعرفته إياها يعرف الشرور المقابلة لها . وفضلاً عن ذلك ، فإن معرفة الشيء بغيره لا تكون معرفة ناقصة ، اللهم إلا إذا كان ذلك الشيء قابلاً لأن يعرف بنفسه . ولكن الشر ليس قابلاً لأن يعرف بنفسه ، لأن من حقيقته أنه عدم الخير ، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يجد أو يعرف إلا بالخير .

ويعود القديس توما إلى مشكلة الشر في الفصل التاسع من المبحث ١٨ (الثامن عشر) فإنه يتساءل قائلاً : « هل يريد الله الشرور ؟ » . وهو يبدأ دراسته باستعراض آراء المؤيدين لهذه القضية ، فيقول إنه يظهر أن الله يريد الشرور ، لأنه يريد كل ما يحدث من الخير . وحدوث الشرور خير ، لا من حيث هى شرور ، بل من حيث هى أحداث (أو وقائع تنسم بسمة الوجود) . وقد قال ديونيسيوس : « إن الشر يفيد لكمال العالم » ، كما ذهب القديس أوغسطين إلى أن « الجمال العجيب الكائن في العالم حاصل عن جميع الأشياء ، لدرجة أن ما يدعى فيه شراً ، إذا أحسن ترتيبه وأحل محله ، من شأنه أن يضاعف من فضل الخيرات ، حتى إنها لتغدو بالقياس إلى الشرور أشد إعجاباً وأبعث على الاستحسان » . ولما كان الله يريد كل ما من شأنه أن يعود على العالم بالجمال والكمال ، لأن هذا أحسن ما يريده الله للمخلوقات ، فلا بد إذن من أن يريد الله الشرور . هذا إلى أن حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلان على سبيل التناقض . ولما كان الله لا يريد عدم حدوث الشرور ، وإلا لزم ألا تتحقق إرادته تماماً ، نظراً لحدوث بعض الشرور بالفعل ، فلا بد إذن من أن يكون الله مريداً لحدوث الشرور .

ورد القديس الأكويني على هذه الاعتراضات أننا لا يمكن أن نقول إن الله يريد الشرور ، بدعوى أن ما هو شر في ذاته إنما يتجه نحو خير ما ، فإن من الواضح أن الشر لا يتجه إلى الخير بالذات ، بل بالعرض . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إن حدوث خير ما عن فعل الآثم إنما هو بغير قصده ، كما أن ظهور فضل الشهداء في احتمالهم اضطهاد الحكام الظالمين لم يكن من قصد هؤلاء الحكام . وأما القول بأن الشر يفيد لكمال العالم وجهاله ، فهذا أيضاً بالعرض ، كما مر في الاعتراض السابق . وأما الزعم بأن حدوث الشرور وعدم حدوثها حدان متقابلان على سبيل التناقض ، فإن ردنا عليه أن إرادة حدوث الشرور وإرادة عدم حدوثها ليسا متقابلين على سبيل التناقض ، لكون كل منهما موجباً . وإذن فإن الله لا يريد حدوث الشرور ، كما أنه لا يريد عدم حدوثها ، بل هو يريد السماح بحدوثها ، وهذا خير .

وأما في المبحث الثامن والأربعين فإننا نرى القديس توما يواجه مشكلة الشر في ذاتها ، فيتساءل في الفصل الأول من هذا المبحث عما إذا كان الشر طبيعة ، لكي يجيب على هذا التساؤل بقوله : « إنه لا يمكن أن يكون الشر دالاً على وجود ، أو صورة ، أو طبيعة ما . فالمراد بالشر عدم ما للخير ؛ وهذا الاعتبار يقال إن الشر ليس موجوداً ولا خيراً ، لأنه لما كان الموجود بما هو موجود خيراً ، كان رفع أحدهما رفعاً للآخر » . ومن الواضح هنا أن القديس توما يساير القديس أوغسطين في نظريته إلى الشر ، فيقول معه بأن الشر هو ضرب من العدم أو النقص أو الحرمان : حرمان من خير ما كان ينبغي أن يوجد في شيء ما من الأشياء . وليس معنى هذا أن القديس توما ينكر تماماً وجود الشر ، فإننا نراه في الفصل الثاني من هذا المبحث يسلم بأن الشر موجود في الأشياء ، معللاً وجوده بأن كمال العالم يقتضي التفاوت في الأشياء ، حتى تكتمل للعالم مراتب الخيرية . ولكن الشر لا يرجع إلى كمال العالم ،

ولا يندرج تحت نظام العالم ، اللهم إلا بالعرض ، أي باعتبار الخير المقارن له . ويمضي القديس توما الأكويني في مناقشة مشكلة الشر فيتساءل في الفصل الثالث : « هل الشر موجود في الخير وجوده في موضوع ؟ » كما يتساءل في الفصل الرابع عما إذا كان من شأن الشر أن يفسد الخير كله ؟ » وهو يجيب على السؤال الأول منهما بالإيجاب ، في حين نراه يجيب على السؤال الثاني بالسلب . وليس في وسعنا أن نأتي هنا على الأدلة التي يوردها القديس توما لتأييد هذا الرأي ، وإنما حسبنا أن نشير إلى اهتمامه بتفسير وجود الشر تفسيراً ميتافيزيقياً يتناسب مع نظريته الأونطولوجية العامة . ولا موضع للمخلط هنا بين نظرية القديس توما في تبرير الشر ونظرية ليبنتس في التفاؤل المطلق : فإن القديس توما لا يتجاهل وجود الشرور ، ولا ينتهي مع البعض إلى القول بأنه « ليس في الإمكان أبدع مما كان ! » :

ولا يتوقف القديس توما عند دراسة الشر الطبيعي أو الشر الميتافيزيقي ، بل هو يمتد أيضاً إلى دراسة الشر الخلقى أو الشر الإرادي ، فزراه يقسمه إلى نوعين : الذنب ، والعقاب . وحقيقة الشر المتضمنة في الذنب أكبر من حقيقة الشر المتضمنة في العقاب : لأن نسبة الذنب إلى العقاب ليست كنسبة الاستحقاق إلى الثواب ، وإنما يجتلب العقاب ليجنب الذنب ، فالذنب إذن شر من العقاب . وأخيراً يتحدث القديس توما الأكويني في المبحث التاسع والأربعين عن « علة الشر » ، فزراه يتساءل في الفصل الأول من هذا المبحث عما إذا كان الخير علة للشر ، لكي ينتهي إلى القول بأنه ليس للشر - بنحو ما من الأنحاء - علة ، اللهم إلا بالعرض ، « والخير إنما هو علة للشر بهذا المعنى » . ثم يتساءل فيلوسوفنا في الفصل الثاني « عما إذا كان الخير الأعظم الذي هو علة الشر » ، لكي يجيب على هذا التساؤل بقوله إن الله صانع الشر الذي هو العقاب ، لا الشر الذي هو الذنب . وأما في الفصل الثالث ، فإننا نجد يتساءل قائلاً : « هل يوجد شر واحد أعظم هو علة كل

شر ؟» ، لكى يرد على هذا التساؤل بقوله إنه لا يجوز التسلسل فى علل الشر ، بل يجب إرجاع الشرور كلها إلى علة خيرة يلزم عنها الشر بالعرض .

(و) مشكلة الحرية :

يحاول القديس توما أن يرد للإنسان اعتباره ، فراه يؤكد أنه إذا كان الله قد خلق الإنسان على صورته ومثاله ، فما ذلك إلا لكى يصبح الإنسان - بدوره - « علة » . وهو يرى أننا لو أنكرنا على المخلوقات كل قدرة إبداعية ، لكان فى ذلك سوء فهم للخالق نفسه . وآية ذلك أن العالم الوحيد الذى يليق به كمال صالح ذى فاعلية خيرة إنما هو عالم من العلل الفاعلية الثانية . وقد شاء الجود الإلهى أن يمنح الخلائق من القدرة ما تستطيع معه القيام بدور حقيقى فعال فى صميم الدراما الكونية ، وإن كانت فاعلية الخليفة فاعلية ثانوية عرضية ، لا فاعلية مستقلة أصلية . ولكن « الإنسان - كما يقول القديس توما - يتميز عن سائر المخلوقات غير الناطقة ، بكونه رب أفعاله . . . ولا يقال أفعال إنسانية حقيقة إلا لما كان الإنسان رباً لها . والإنسان إنما هو رب أفعاله بالعقل والإرادة ، ولهذا يقال إن الاختيار هو قوة الإرادة والعقل . وإذن فأننا حينما نتحدث عن أفعال إنسانية حقة ، فإنما نغنى تلك الأفعال الصادرة عن إرادة متعمدة . وأما كل ما يفعله الإنسان مما عدا ذلك ، فيجوز أن يقال عنه أفعال الإنسان ، لا أفعال إنسانية حقيقة ، ما دام هذا النوع من الأفعال ليس خاصاً بالإنسان من حيث هو إنسان . ولا تخفى أن جميع الأفعال الصادرة عن قوة ما ، إنما تصدر عنها باعتبار موضوعها . وموضوع الإرادة هو الغاية والخير . وإذن فإن جميع الأفعال الإنسانية لا بد من أن تكون لغاية . . . » (الجزء الأول من القسم الثانى ، م ١ ، ف ١) .

وهنا قد يقال إن الإنسان ليس بذى اختيار : لأن كل ذى اختيار إنما يفعل ما يشاء ؛ والإنسان لا يفعل

ما يشاء ، بدليل قول الرسول : « لأنى لست أفعل الخير الذى أريده ، بل الشر الذى لا أريده . . . » (رومية ٧ : ١٩) . هذا إلى أن فى وسع صاحب الاختيار أن يشاء أو لا يشاء ، وأن يفعل أو لا يفعل ، فى حين أنه ليس للإنسان مثل هذه القدرة ، بدليل قول الكتاب : « إنه ليس الأمر لمن يشاء ولا لمن يسعى » (رومية ٩ : ٦) ، مما يوحى بأنه ليس للإنسان مشيئة ولا سعى . فضلاً عن ذلك ، فإن المختار هو من كان علة لنفسه ، وأما المتحرك من آخر فإنه ليس مختاراً (كما ورد فى إلهيات أرسطو) . والله يحرك الإرادة ، بدليل قول سليمان الحكيم فى سفر الأمثال : « إن قلب الملك فى يد الرب ، وحيثما شاء يميله » (أمثال ٢١ : ١) وقول الرسول : « الله هو الذى يعمل فيكم الإرادة والعمل » (فيلبي ٢ : ١٣) ، وإذن فإن الإنسان ليس مختاراً . وهناك اعتراض آخران : الأول منهما يقرر أن المختار رب أفعاله ، فى حين أن الإنسان ليس رب أفعاله ، بدليل قول النبى : « ليس للإنسان طريقه ، ولا للرجل أن يسدد خطواته » (أرميا ١٠ : ٢٣) . فالإنسان إذن لا يملك اختياراً . وأما الاعتراض الثانى فإنه يسائر أرسطو حين يقرر فى كتاب « الأخلاق » : « أن كلا إنما يرى الغاية بحسب كميته الخاصة » (ك ٣ ب ٥) ، وليس فى قدرتنا أن ننكف هذه الكيفية أو تلك حسبما نريد ، بل إنما حصل لنا ذلك بالطبع . فنحن إذن لا ندرك الغاية بالاختيار ، بل بالطبع . . .

ويرد القديس توما على هذه الاعتراضات فيقول إن الدليل على أن الإنسان اختياراً تلك الأوامر والنواهي والنصائح والتهديدات التى تفيض بها الكتب المقدسة ، فلولا حرية الإرادة لما كان هناك معنى للثواب والعقاب . والواقع أن من الأشياء ما يفعل دون حكم ، كالحجر الذى يتحرك إلى أسفل ، مثله فى ذلك كمثل سائر الموجودات الأخرى التى لا تملك أى إدراك . ومنها ما يفعل بحكم غير اختيارى ، كالشاة التى تحكم عند

رويتها للذئب بوجوب الحرب منه حكماً طبيعياً غير اختياري ، مثلها في ذلك كمثل سائر البهائم الأخرى التي لا تحكم عن قياس بل بالغريزة الطبيعية . وأما الإنسان فإنه يفعل بحكم : لأنه يستطيع عن طريق القوة المدركة أن يحكم بوجوب طلب شيء أو الهرب منه . وليس هذا الحكم من قبيل الغريزة الطبيعية ، بل هو ضرب من القياس المنطقي . وإذن فإن الإنسان إنما يفعل بحكم اختياري ، ما دام في وسعه أن يفعل عكس ما يفعله ، وما دام نطقه إنما يتعلق بالممكنات المتقابلات ، كما يتضح من الأقيسة الجدلية ، والحجج الخطابية . . الخ . ولئن كانت الشهوة الحسية — لدى الإنسان — خاضعة للنطق ، إلا أنها تستطيع أن تخالفه في شيء ما باشتهائها لخلاف ما يرشد إليه النطق . وليس المراد بكلام الرسول عن ضعف الإرادة البشرية أن الإنسان لا يشاء ولا يسعى أصلاً ، بل المقصود أن اختياره لا يكفي لذلك ، ما لم يتحرك ويعضد من الله . وليس ضرورياً للاختيار أن يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه ، كما ليس يلزم لكون شيء علة لآخر أن يكون علة الأولى . حقاً إن الله هو العلة الأولى المحركة لسائر العلل الطبيعية والإرادية ، ولكنه بتحريكه للعلل الإرادية لا يزيل كونها أفعالا لإرادية ، بل بالأحرى يقرر ذلك لها ، لأنه إنما يفعل في شيء بحسب خاصيته . هذا إلى أن المدد الإلهي لا يقدح في حرية الإرادة ، بل هو يعينها على تحقيق مشيئاتها . وأما القول بأن لكل إنسان طبعه الذي يميل عليه اختياره ، فإن القديس توما يرد عليه بقوله إن الميول البشرية جميعاً خاضعة لحكم النطق خضوع الأدنى للأعلى ، فالطبع لا يتنافى مع وجود الاختيار . وما دام في وسع الإنسان دائماً أن يحدد موقفه من الكيفيات الواردة إليه من خارج ، فيستظل في استطاعته دائماً أن يزيل تأثيرها عليه ، وبالتالي فإنه ليس في هذا ما يتنافى مع قدرة الإنسان على الاختيار . (م ٨٣ ، ف ١) .

وهنا يحق لنا أن نتساءل : على أي نحو يوفق القديس توما بين « الحرية الإنسانية » من جهة و « الجبرية اللاهوتية » من جهة أخرى ؟ ورد القديس توما على هذا التساؤل بأن الله يريد كل أفعالنا ، وهو يريدنا على أن تكون بهذه الصورة أو تلك ، ولكنه يريدنا في الوقت نفسه حرة . فالله يريد مثلاً أن أحقق هذا الفعل المعين بمطلق حريتي ، وبهذا المعنى يكون فعلي مراداً من قبل الله كما هو ، ولكن فعلي في الوقت نفسه قد أريد حراً ، فهو إذن فعل حر في واقع الأمر . وإذن فإن حركاتي وتصرفاتي محددة تحديداً أزلياً من قبل الله ، ولكنها قد جعلت بحيث تكون صادرة عني بمقتضى ما لدى من قدرة على الاختيار ، وبالتالي فإنها أفعالي أنا بوجه ما من الوجوه .

ولكن هذه النظرية التي أطلق عليها مؤرخو الفلسفة اسم « نظرية التحديد الطبيعي المقدر » أو نظرية « التبعين الطبيعي السابق » إنما تجعل من إرادتنا الحرة مجرد مشيئات ضرورية يحققها الله فينا وبنا . ومن هنا فقد تساءل البعض عن معنى الحرية في مثل هذه النظرية ، ما دامت الجبرية الإلهية هي التي تريد منذ الأزل شتي أفعالنا الحرة المرادة . أليس في مثل هذا الرأي مجرد عود ضمني (إن لم نقل عوداً صريحاً) إلى الجبرية اللاهوتية ، بل تضحية تامة بالحرية الإنسانية على مذبح المقدر الإلهي ؟

بيد أن القديس توما الأكويني يعود فيحاول أن يقدم لنا فكرة معقولة عن الحرية الإنسانية بالاستناد إلى تحليل نفساني لمضمون الإرادة . وهنا نجد أنه يقرر أن الأمر الوحيد الذي يلزم الإرادة حقاً إنما هو الخير المطلق أو السعادة القصوى . وذلك لأن الإرادة بمجرد ما تمارس نشاطها ، فإن ثمة شيئاً لا بد من أن تريده بالضرورة ، وليس في إمكانها سوى أن تريده ، وهذا الشيء إنما هو « الخير المطلق » الذي يستطيع وحده أن يشبع سورتها

٤ — الأثر الخالد لكتاب «المجموعة اللاهوتية» في تراث الإنسانية

أما بعد ، فقد حاولنا أن نقدم للقارئ صورة سريعة لأهم القضايا الفلسفية التي ناقشها القديس توما الأكويني بمجموعته اللاهوتية . ولئن كنا قد ضربنا صفحاً عن الكثير من نظرياته في النفس ، والعقل الفعال ، والمادة والصورة ، والقوة والفعل ، والجوهر والعرض ، والذكر والتذكر ، والوجود والماهية ، وتصنيف درجات الوجود ، والأفعال الأخلاقية ، والقانون الطبيعي والقانون الوضعي . . . الخ ، إلا أننا قد عمدنا إلى إبراز المحور الفلسفي الأساسي الذي دار حوله معظم تفكيره . وربما كانت الفكرة الأساسية التي تعد بمثابة مفتاح لكل فلسفة القديس توما إنما هي فكرة «التبعية دون ما عبودية» ، بمعنى أن في العالم عللاً ثانية واقعية ، ولكنها ليست أشياء ضرورية واجبة بذاتها . والحق أن القديس توما الأكويني قد رد للإنسان (أو للخليقة كلها) اعتباره (أو اعتبارها) ، ولكنه لم يرد للإنسان هذا الاعتبار إلا في الله والله . ولهذا فقد أطلق الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك ماريتمان على نزعة القديس توما الإنسانية اسم «النزعة الإنسانية المتمركزة في الله» : *humanisme théocentrique* . وعلى حين أن الكثير من الفلاسفة المسيحيين السابقين كانوا يعتبرون الخلائق (وعلى رأسها الإنسان) مجرد أدوات أو عالى عرضية *causes occasionnelles* ، نجد أن القديس توما ينسب إلى الموجودات فاعلية حقيقية باعتبارها عللاً ثانية ، مؤكداً أن في إنكار كل قدرة إبداعية على المخلوقات انتقاصاً من قدر الخالق نفسه . وليس رفض القديس توما لفكرة الأفلاطونيين الجدد في «الصدور» سوى مجرد دفاع عن الإنسان (وباقى الموجودات الأخرى) باسم نظريته الخاصة في «الخلق» . فليست الفلسفة التوماوية إذن مجرد «فلسفة طبيعية» *naturalisme*

اللامتناهية . ولكن لما كانت الخيرات التي تعرض لها في هذا العالم إنما هي بالضرورة خيرات نسبية لا تخلو من أوجه نقص ، فإن شيئاً لا يمكن أن يلزم الإرادة أو أن يحملها على العمل بالضرورة . ومعنى هذا أنه لما كانت الضرورة الوحيدة التي تقهر الإرادة على الفعل إنما هي السعادة القصوى ، فإن الإرادة حرة بالقياس إلى كل شيء آخر ، أعنى بالنسبة إلى كل ما عدا هذا الخير المطلق . وبما أنه لا وجود لهذا الخير المطلق في عالمنا الراهن ، ما دامت السعادة القصوى أمراً ممتنعاً في عالم ناقص مليء بالشرور والتعاسة ، فإن الإرادة إذن حرة بصفة عامة .

وأما عن موقف القديس توما من هذه الحرية البشرية المحددة ، فهذا ما يتضح لنا من حديثه عن «حرية عدم العجدة» *liberté d'indétermination* . وهو يقول هنا إن الإرادة تجدد نفسها في حالة تردد أمام كل خير ناقص تلتقي به ، لأنها قد تنظر إلى ما فيه من جانب خير فتنتصر له ، أو قد لا ترى إلا ما فيه من جانب شر فتثور عليه . وما يحمل الإرادة على رؤية هذا الجانب دون ذاك ، إنما هو نظرها العقلي الذي يترتب عليه حكمها العملي : وتبعاً لذلك فإن الفعل الحر عند القديس توما إنما هو ثمرة مشتركة للعقل والإرادة معاً : لأن كل تصميم إرادى إنما هو وحدة مشتركة قوامها سيطرة الإرادة على الحكم العملي ، أو بعبارة أصح ، تحديد العقل للإرادة في مجال العلية الموضوعية ، وتحديد الإرادة للعقل في مجال العلية الفاعلية . وهكذا ينتهى القديس توما الأكويني إلى القول بأن حريتنا إنما تنحصر في سيطرتنا على أحكامنا ، وسيطرتنا على أحكامنا إنما تنحصر في سيطرتنا على انتباهنا . وستردد أصداء هذه النظرية من بعد عند واحد من الفلاسفة الديكارتيين المشهورين ألا وهو الفيلسوف الفرنسي المسيحي مالبرانش *Malebranche* .

على غرار فلسفة أرسطو ، بل هي فلسفة طبيعية إنسانية
تحرص دائماً على تأكيد «علية الإنسان» .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فقد اتسمت نزعة
القديس توما الإنسانية — كما لاحظ بعض المؤرخين —
بصبغة وجودية ، بدليل أن الفلسفة التوماوية قد اعتبرت
«الوجود» سابقاً على كل ما لدينا عنه من «أفكار» .
والحق أن القديس توما لم يتخذ نقطة انطلاقه من
«الماهيات» ، بل من «الوجود» نفسه . وليست
المشكلة الفلسفية الأولى في نظره سوى مشكلة التعبير عن
ماهية الوجود في حدود مفهومة أو بألفاظ معقولة .
ولعل هذا هو السبب في ثورة الفلسفة التوماوية على
الدليل الوجودي (أو الأونطولوجي) الذي اصطنعه
القديس أنسلم من قبل في البرهنة على وجود الله : إذ
بينما يقرر هذا الدليل أن في وسعنا أن ننقل من فكرة
«الموجود الكامل» إلى تقرير «وجود» هذا الموجود
الكامل بالفعل ، نجد أن القديس توما يؤكد — على
العكس من ذلك — أن «الوجود» (لا فكرة الوجود)
سابق على الماهية . ولا تنحصر المشكلة الميتافيزيقية عند
القديس توما في استخلاص «الوجود» من طائفة من
«الأفكار» ، بل هي تستلزم الانطلاق من واقعة الوجود
نفسها ، باعتبارها الحقيقة الأولية أو الواقعة الأولى ،
من أجل العمل على التعبير عنها من بعد في عبارات
تصورية أو حدود متعلقة . وحين يقول الفيلسوف إن
ثمة وجوداً ، فإنه إنما يعبر عن حقيقة معروفة لدينا
بالتجربة : لأن وجود شيء إنما هو واقعة معطاة لنا
تجريبياً . وليست مهمة الفيلسوف سوى العمل على
إيضاح ذلك الشيء ، وبيان الشروط التي يفترضها
وجوده . ومن هنا فإن الفلسفة التوماوية تعلق على
الدليل الكوني (أو الكوسمولوجي) أهمية كبرى :
نظراً لأننا نبدأ في هذا الدليل من واقعة كون الوجود
معطى لنا تجريبياً ، لكي تستنتج من حدوث الموجودات
أو إمكانها ، ضرورة «واجب الوجود» . ويبدت

القصيد في هذه الفلسفة أن الوجود سابق دائماً ، فهو
متقدم على الماهية ، ما دامت التجربة تدلنا على أن ثمة
شيئاً ، وإمكان هذا الشيء إنما هو شاهد على وجود
«واجب الوجود» .

بيد أن بعض خصوم القديس توما الأكوييني قد
وجدوا في فلسفته مجرد تمرد على التقليد الأفلاطوني
(أو على الأفلاطونية المحدثة بصفة خاصة) من أجل
العودة إلى أرسطو . وليس من شك في أن القديس
توما قد أخذ الكثير عن الفلسفة المشائية ، ولكن من
المؤكد أيضاً أنه قد انتقد أرسطو في أكثر من موضع ،
فضلاً عن أنه كان على علم بأن أرسطو لم يقل بالكثير
من الآراء التي نسبها هو إليه . وربما كان الأدنى إلى
الصواب أن نقول إن الفكر الأرسططاليسي قد استمر ،
وتطور تطوراً مشروعاً ، على يد القديس توما
الأكوييني ، فكان مذهب اللاهوتي بمثابة استمرار وترق
لمذهب أرسطو الكوني . وهكذا جاءت فلسفة القديس
توما الميتافيزيقية فكانت بمثابة تصحيح لنزعة أرسطو
الطبيعية المتطرفة ، كما جاءت النزعات التوماوية
المحدثة فكانت بمثابة امتداد لهذه الأرسططاليسية المعدلة
إلى العصور الحديثة نفسها .

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل عما دفع بفلاسفة ممتازين
من أمثال جليسون وماريتان إلى الرجوع بالفلسفة الحديثة
نحو توما الأكوييني . وقد تكفل جاك ماريتان بالرد على
هذا التساؤل في كتاب قيم له بعنوان : «من برجسون
إلى القديس توما» (سنة ١٩٤٤) ، فحاول أن يظهرنا
على الجوانب الإنسانية الخالدة في فلسفة القديس توما ،
وكشف لنا عما في هذه الفلسفة من واقعية ، وعقلية ،
ووجودية . وقد بين لنا ماريتان في هذه الدراسة العميقة
كيف نجح القديس توما في تحقيق ضرب من التصالح
أو التوافق بين العقل والسر le mystère في صميم قلب
الوجود ، وكيف استطاع أن يجعل من الفلسفة استمراراً

يبين لنا كيف أن « اللطف » la grâce (أو النعمة الإلهية) استمرار لحالة الفطرة (أو الطبيعة) ، لا قضاء عليها ، وكيف أن النشاط البشري (أو الفعل الإنساني) تثبيت لدعائم ملكوت الله على الأرض ، لا تمرد عليه . . . وحسب توما الأكويني فخرّاً أن يكون بعض فلاسفة القرن العشرين أنفسهم قد شعروا مرة أخرى بالحاجة إلى التماس أسباب اليقين عنده !

٥ — نصوص مختارة من المجموعة اللاهوتية^(١)

أ — (يناقش القديس توما الأكويني قضية وحدانية الله ، فيتساءل في الفصل الثالث من المبحث الحادى عشر قائلاً : « هل الله واحد ؟ » ، ثم يعرض بادئ ذى بدء للشكوك أو الإشكالات التى تثار حول هذا الموضوع فيقول :)

« . . . يظهر أن الله ليس واحداً ، فقد قيل فى الرسالة الأولى للقديس بولس إلى أهل كورنثوس (٨ : ٥) : « قد وجد كذلك آلهة كثيرون وأرباب كثيرون » . هذا إلى أن الواحد الذى هو مبدأ العدد لا يجوز حمله على الله : إذ لا يحمل كم على الله ، كما أنه لا يجوز أن يحمل عليه الواحد المساوق للموجود ، نظراً لأنه يتضمن عدماً ، وكل عدم إنما هو نقص ، والنقص لا يليق بالله . وإذن فلا ينبغى القول بأن الله واحد .

ولكن ثمة نصاً آخر يعارض ذلك ، ألا وهو قول الكتاب (فى سفر التثنية) : « اسمع يا إسرائيل : إن الرب إلهنا إله واحد » (٦ : ٤) .

والجواب أن يقال إن كون الله واحداً ثابت من ثلاثة أمور :

أما أولاً : فمن بساطته . وواضح أن ما يكون به الشيء شخصياً لا يجوز صدقه بحال على كثيرين :

(١) اعتمدنا فى هذه الترجمة على الأصل اللاتينى ، مع الاستعانة بالترجمتين الفرنسية والعربية .

للاهوت ، مع ربطها ربطاً عقلياً بالحكمة المسيحية . ونحن نعرف كيف بدأ ماريان حياتة الفلسفية بالثورة على الحدس البرجسوفى ، فليس بدعاً أن نراه يعود إلى منطق القديس توما بصرامته العقلية . ولكن « المنطق » الذى التقى به ماريان عند القديس توما ليس هو ذلك المنطق الأرسسطالىسى الصرى ، بل هو ذلك المنطق التوماوى الأونطولوجى ، بما فيه من تحديد لمراتب الوجود ، أو ما فيه من تصنيف لأنواع الموجودات . والظاهر أن روح ماريان المنطقية قد وجدت فى الفلسفة التوماوية إشباعاً لميلها إلى التصنيف : فإن الفلسفة التوماوية ترتفع من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، لكى لا تلبث أن ترقى إلى التصوف ، متدرجة فى هذا الانتقال عبر سلم منطقتى من المراتب الوجودية . وليس من شك فى أن هذه « الطوبوغرافيا » الكاملة لمناشط الروح البشرية قد بدت لماريتان (وغيره من أنصار الحركة التوماوية الجديدة) بمثابة خريطة دقيقة للمعرفة .

ولكن ربما كان العامل الفصيل فى رجوع الكثيرين إلى القديس توما إنما هو الرغبة فى بحث الميتافيزيقا من مرقدها ، لكى تقوم بدورها الفعال فى ميدان النشاط الفلسفى . وأصحاب هذا الاتجاه يريدون للقديس توما أن يتحدث إلى معاصرتهم باللغة التى يفهمونها ، فهم يحاولون أن يخلصوا الأونطولوجيا التوماوية من بعض الشوائب التى لم تعد تتفق مع العلم الحديث ، لكى يقدموا لأبناء عصرهم فلسفة تكاملية تتكفل بحل كل مشكلات الإنسان المعاصر . وربما كان من بعض أفضال القديس توما على الفكر الفلسفى — فيما يقول هؤلاء — أنه قد أظهرنا على أن الإنسان ليس فكرة ، وإنما هو شخص يحيا فى الكون ، ويوجد أمام الله . ولا بد من تحقيق التواصل بين الإنسان والكون والله ، إذا كان لنا أن نقدم للوجود صورة متسقة متكاملة . وقد حاول القديس توما — فى كتابه الضخم « المجموعة اللاهوتية » — أن يقدم لنا هذه الصورة ، فاستطاع أن

السيارة وغيرها من النجوم أو كلا من أقسام العالم أيضاً آلهة . والرسول يعقب على هذا الاعتقاد بقوله : « لكن لنا إله واحد . »

وجوابنا على الإشكال الثاني أن الواحد من حيث هو مبدأ العدد لا يحمل على الله ، بل على ما يقوم وجوده في المادة فقط ، لأن الواحد الذي هو مبدأ العدد من جنس الرياضيات التي يكون وجودها في مادة ، وإن تجرد عن المادة بالاعتبار . وأما الواحد المساوق للموجود فهو شيء إلهي لا تعلق لوجوده بالمادة . ولئن لم يكن في الله عدم ما ، إلا أنه بحسب طريقة تصورنا لا يعرف لدينا اللهم إلا بطريق العدم^(١) والتزيه . ومن هنا فإنه لا يمتنع أن يحمل عليه بعض ما يقال بطريق العدم ، ككونه غير جسمي وغير متناه ، وبالمثل يقال عليه إنه واحد . . . »

(المجموعة اللاهوتية ، م ١١ ، ف ٣)

ب - (يعرض القديس توما الأكويني لمناقشة مشكلة قدم العالم (أو حدوثه) في المبحث السادس والأربعين ، فيتساءل في الفصل الأول قائلاً : « هل مجموع المخلوقات قديم ؟ ») ، ثم يتعرض لدراسة الشكوك التي تثار حول هذه المشكلة فيقول :

« . . . يظهر أن مجموع المخلوقات المعروف الآن بالعالم ، لم يكن له ابتداء ، بل هو قديم : لأن كل ما كان لوجوده ابتداء ، فإنه قبل أن يوجد كان ممكن الوجود ، وإلا لكان وجوده مستحيلاً . فإذا لو كان لوجود العالم ابتداء ، لكان قبل ابتدائه ممكن الوجود : والممكن الوجود إنما هو المادة التي هي بالقوة ، بالنسبة إلى الوجود الذي يكون بالصورة ، وبالنسبة إلى اللاوجود الذي يكون بالعدم . فلو كان لوجود العالم ابتداء لكانت المادة قبل العالم . ولا يمكن وجود المادة دون

(١) كلمة « العدم » هنا إنما تعني « السلب » فهي مستعملة هنا بالمعنى المنطقي .

لأن ما به سقراط لإنسان يجوز صدقه على كثيرين ؛ وأما ما هو به هذا الإنسان ، فلا يجوز صدقه إلا على واحد فقط . فإذا ، لو كان سقراط إنساناً بما هو به هذا الإنسان ، لامتنع وجودناس كثيرين كما يمتنع وجود سقراطين كثيرين . على أن الأمر كذلك بالنسبة إلى الله : لأن الله هو عين طبيعته ، فهو إذن في الآن نفسه إله ، وهذا الإله . وإذن يمتنع وجود آلهة كثيرين .

وأما ثانياً : فن عدم تناهي كماله ، فإن الله مشتمل في ذاته على كل كمال الوجود ، ولو كان هناك آلهة كثيرون ، لوجب أن يمتازوا فيما بينهم ، فيصدق على الواحد شيء لا يصدق على الآخر . ولو كان الأمر كذلك ، لكان أحدهم عادماً لكمال ما ، ومن كان فيه عدم فهو ليس كاملاً على الإطلاق . وإذا فإذن من المحال أن يكون هناك آلهة كثيرون . ولهذا فإن الفلاسفة المتقدمين حينما وجدوا أنفسهم مضطربين إلى القول بمبدأ غير متناه قالوا بمبدأ واحد فقط .

وأما ثالثاً : فن وحدة العالم . والمشاهد أن جميع الكائنات مرتبة فيما بينها ، لانتفاع بعضها ببعض . والأمور المتباينة لا يمكن اتفاقها في ترتيب واحد ، ما لم تكن مرتبة من واحد : لأن سوق الكثير إلى ترتيب واحد من قبل واحد ، أولى منه من قبل كثير ، إذ الواحد علة للواحد بالذات ، وأما الكثير فليس علة للواحد إلا بالعرض ، أي من حيث هو واحد من وجه ما وإذا فلما كان الشيء الأول غاية في الكمال ، وأولاً بالذات لا بالعرض ، وجب أن يكون الأول السائق لجميع الأشياء إلى ترتيب واحد واحداً فقط ، وهذا هو الله .

وإذا فإذن جوابنا على الإشكال الأول هو أن القول بآلهة كثيرين قد نشأ عن ضلال بعض الناس الذين كانوا يعبدون آلهة كثيرين معتقدين أن الكواكب

الصورة : فإن مادة العالم مع الصورة هي العالم . وإذن يلزم أن يكون العالم قد وجد قبل ابتداء وجوده ، وهذا محال .

« . . . ثم إنه ليس من شأن ما له قوة على الوجود دائماً أن يكون تارة موجوداً وتارة أخرى غير موجود ، لأن مدة دوام أى شيء إنما تكون على قدر مبلغ قوته . وكل ما لا يقبل الفساد يملك القوة على الوجود دائماً ، ما دامت قوته لا تنحصر في زمان محدود الأمد . وإذن ليس من شأن ما لا يقبل الفساد أن يكون تارة موجوداً وتارة أخرى غير موجود . وكل ما لوجوده ابتداء إنما يكون موجوداً تارة وغير موجود تارة أخرى . فإذاً ليس من شأن ما لا يقبل الفساد أن يكون لوجوده ابتداء . ولما كان في العالم أشياء كثيرة غير قابلة للفساد كالأجرام السماوية وجميع الجواهر العقلية ، فلقد ترتب على ذلك ألا يكون لوجود مجموع العالم ابتداء . . .

(ويمضى القديس توما الأكويني في سرد الأدلة المؤيدة لقدم العالم بشيء من التفصيل إلى أن يقول . .) « إذا فرضت العلة الكافية فرض المعلول : لأن العلة التي لا يلزم من وجودها وجود المعلول علة ناقصة محتاجة إلى الغير في وجود المعلول . والله علة كافية للعالم ، غائية باعتبار خيريته ، ومثالية باعتبار حكمته ، وفاعلية باعتبار قدرته . . . وإذن فلما كان الله قديماً ، كان العالم قديماً أيضاً .

« هذا إلى أن ما كان قديماً ، فإن مفعوله قديم أيضاً . وفعل الله هو عين جوهره الذي هو قديم . فالعالم إذن قدم أيضاً » .

(ثم يحاول القديس توما بعد ذلك تفنيد هذه الاعتراضات - على طريقته المعروفة في الرد على كافة الشكوك - فيقول :)

« حقاً إنه قبل أن يوجد العالم كان ممكناً أن يوجد ، ولكن لا يحسب القوة الانفعالية التي هي الهبولى ، بل

بحسب قوة الله الفعلية ، وكما نقول عن شيء ما إنه ممكن على وجه الإطلاق ، لا باعتبار قوة ما ، بل من مجرد نسبة الحدود الغير متناقضة ، بحسب مقابلة الممكن للمستحيل . . .

« هذا إلى أن ما له قوة على الوجود دائماً ، فإنه لا يكون - منذ حصوله على تلك القوة - موجوداً تارة وغير موجود تارة أخرى ، وأما قبل حصوله عليها فإنه لم يكن موجوداً . وإذن فإن تلك الحجة التي أوردتها أرسطو في كتاب السماء لا يلزم عنها على الإطلاق ألا يكون لوجود غير الفاسدات ابتداء ، بل يلزم عنها أنه لم يبتدئ وجودها بالطريقة الطبيعية التي يبتدئ بها وجود الكائنات والفاسدات . . . »

« وفضلاً عن ذلك ، فإن المعلول لا يصدر عن العلة الفاعلة بالطبع بحسب صورتها فحسب ، بل هو يصدر أيضاً عن الفاعل بالإرادة بحسب الصورة السابقة في تصوره ، والمعينة منه . وإذن فإنه وإن كان الله منذ الأزل علة كافية للعالم ، إلا أنه لا يلزم عن ذلك جعل العالم صادراً عنه ، اللهم إلا بحسب ما استقر في سابق تحديد إرادته ، بمعنى أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود ليكون بذلك أوضح دلالة على صانعه » .

« هذا إلى أنه متى وجد الفعل لزِم عنه المفعول ، بحسب اقتضاء الصورة التي هي مبدأ الفعل : وما يسبق تصوره وتحديدته في الفواعل الإرادية يعتبر كالصورة التي هي مبدأ الفعل . فإذاً ليس يلزم عن فعل الله القديم أن يكون مفعوله قديماً ، بل أن يكون على حسب ما أراده الله ، أى أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود » (المجموعة اللاهوتية ، م ٤٦ ، ف ١)

ج - (يهتم القديس توما الأكويني بمشكلة الشر ، فنراه يعرض لها بالبحث في المبحث الثامن والأربعين من « المجموعة اللاهوتية » ، تحت عنوان عام هو : « في تمايز الأشياء على وجه الخصوص » . وهو يتساءل

في الفصل الثاني من هذا المبحث قائلًا : « هل الشر موجود في الأشياء ؟ » وهذا نص حديثه : (

« ... يظهر أن الشر ليس موجوداً في الأشياء : لأن كل ما يوجد في الأشياء إما شيء ما ، أو عدم شيء ما ، وهو اللاموجود . وقد قال ديمونسيوس في الأسماء الإلهية « إن الشر بعيد عن الموجود ، وهو أيضاً أبعد عن اللاموجود » . فالشر إذن لا وجود له أصلاً في الأشياء .

« هذا إلى أن الموجود والشيء متساويان : فلو كان الشر موجوداً ما في الأشياء ، للزم أن يكون شيئاً ما ، وهذا مناف لما مر بنا في الفصل السابق .

« وفضلاً عن ذلك ، فإن الأكبر بياضاً هو ما كان أخلى عن السواد ، كما جاء في كتاب الجدل ، وبالمثل الأكثر خيرية أيضاً ما كان أخلى عن الشر . والله يفعل دائماً ما هو أكثر خيرية بأعظم جدماً مما تفعل الطبيعة . وإذن فإن الأشياء المبدعة من الله لا يوجد فيها شيء هو بمثابة شر .

« لكن يعارض ذلك أنه لو كان الأمر كما ذكر ، لانتفت جميع النواهي وشتى ضروب العقاب التي لا تتعلق إلا بالشرور .

« والجواب أن يقال إن كمال العالم يقتضي التفاوت في الأشياء لتكتمل به جميع مراتب الخيرية . وللخيرية مرتبتان : إحداهما ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث لا يمكن أصلاً أن يفقدها ، والأخرى ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث يمكن أن يفقدها . وهاتان المرتبتان موجودتان أيضاً في الوجود نفسه ، لأن من الأشياء ما لا يمكن أن يفقد وجوده كغير الفاسدات ، ومنها ما يمكن أن يفقده كالفسادات . وتبعاً لذلك فإنه كما أن كمال العالم لا يقتضي وجود موجودات غير فاسدة فحسب ، بل يقتضي أيضاً وجود موجودات فاسدة ، فكذلك يقتضي أن يكون من الأشياء ما يمكن

أن يفقد الخيرية ، مما يترتب عليه أن يفقدها أحياناً . وحقيقة الشر قائمة بأن شيئاً يفقد الخير . فإذن واضح أن الشر موجود في الأشياء كالفساد سواء بسواء ، لأن الفساد أيضاً شر ما .

« إذن جوابنا على الاعتراض الأول أن الشر بعيد عن الموجود مطلقاً ، وعن اللاموجود مطلقاً : إذ أنه ليس ملكة ولا نفيّاً صرفاً ، بل هو عدم خاص . وعلى الثاني أن الموجود يقال على ضربين : كما ورد في الإلهيات فيقال أولاً « موجود » كما يدل على كينونة الشيء بحسب انقسامه إلى عشر مقولات ، وبهذا المعنى يكون الموجود مساوياً للشيء . وعلى هذا النحو لا يمكن أن يكون عدم ما موجوداً ، وبالمثل لا يمكن أن يكون الشر موجوداً .

ويقال ثانياً « موجوداً » لما يدل على صدق القضية القائم في التركيب ، ويعبر عنه بلفظ « هو » ، وهذا هو الموجود الذي يقع في جواب : « هل هو » . وبهذا المعنى نقول إن العمى هو في العين ، وبالمثل كل عدم خاص . وعلى هذا النحو يقال للشر أيضاً موجود . وقد جهل البعض هذا التفصيل ، ولاحظوا أن بعض الأشياء يقال عنها إنها شريرة ، كما لاحظوا أنه يقال أيضاً أن الشر هو في الأشياء ، فظنوا أن الشر شيء ما .

« وجوابنا على الإشكال الثالث أن الله والطبيعة وكل فاعل إنما يفعل ما هو أكثر خيرية في الكل ، لا ما هو أكثر خيرية في كل جزء على حدة ، اللهم إلا إذا كان ذلك بالنظر إلى نظام الكل . والكل الذي هو مجموع المخلوقات يكون أكثر خيرية وأوفر كمالاً إذا كان فيه من الأشياء ما يمكن أن يفقد الخيرية ، بل ما يفقدها أحياناً ، دون أن يمنع الله من ذلك . والسبب في ذلك من جهة أن من شأن العناية الإلهية ، لا أن تنقض الطبيعة ، بل أن تحافظ عليها ، كما قال ديمونسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ؛ ومن مقتضيات طبيعة الأشياء أن ما يمكن أن يفقد شيئاً يفقده أحياناً . ومن جهة

أخرى ، فإن الله هو من تمام القدرة بحيث أنه يقدر أن ينتزع من الشر خيراً ، كما قال القديس أوغسطين في أنكيريدون . وإذن فإنه لو لم يسمح الله بوجود شر ما ، لارتفعت خبرات كثيرة : فالولا فساد الهواء لما تولدت النار ، ولولا مقتل الحمار لما حفظت حياة الأسد ، ولولا ظلم الباغي لما ظهر عدل الله وصبر المحتمل . (المجموعة اللاهوتية ، م ٤٧ ، ف ٢)

د - (يتعرض القديس توما لدراسة مشكلة الصلة بين الله والشر فيحاول أن يناقش القائلين بأن الله هو علة الشر ، مبتدئاً بعرض آرائهم ، فيقول :)

« ... يظهر أن الخير الأعظم الذى هو الله إنما هو علة الشر ، ففي سفر أشعياء يقول الله : « أنا الرب وليس آخر ؛ أنا مبدع النور ، وخالق الظلمة ، ومجربى السلام ، وخالق الشر » . وفي سفر عاموس يقول النبي : « أم يكون فى المدينة شر ولم يفعله الرب ؟ » .

« هذا إلى أن معلول العلة الثانية يرجع إلى العلة الأولى . والخير هو علة الشر كما مر فى الفصل السابق . فإذا كان الله علة كل خير ، يلزم أن كل شر هو من الله أيضاً .

« وقد ورد فى الطبيعيات أيضاً أن علة نجاة السفينة وغرقها شيء واحد بعينه : والله هو علة نجاة جميع الأشياء ، فهو إذن علة كل هلاك وشر :

« لكن يعارض ذلك قول أوغسطين فى كتاب ٨٣ « أن الله ليس صانع الشر ، لأنه ليس علة الميل إلى اللاوجود » .

« والجواب أن يقال إن الشر القائم بنقص الفعل يتسبب دائماً عن نقص الفاعل ... والله ليس فيه نقص ، بل هو الكمال الأعظم . فإذا كان الشر القائم بنقص الفعل أو المتسبب عن نقص الفاعل لا يمكن أن يسند إلى الله باعتباره علته . وأما الشر القائم بفساد بعض الأشياء

فإنه يسند إلى الله على أنه علته . وهذا واضح فى الأشياء الطبيعية والإرادية ، فقد مر فى الفصل السابق أن فاعلاً من حيث يصدر بقوته صورة يلحقها فساد ونقص ، يصدر بقوته ذلك الفساد والنقص . وواضح أن الصورة المقصودة من الله بالأصالة فى المخلوقات هى خير نظام العالم . وقد مر فيما سلف أن نظام العالم يقتضى أن يكون فيه ما يمكن نقصه ، بل ما ينقص أحياناً . وتبعاً لذلك فإن الله بتسببيه فى الأشياء خير نظام العالم يسبب فيها الفساد بطريق اللزوم وبالعرض كقوله فى سفر الملوك : « الرب يميت ويحيى » . وأما قوله فى سفر الحكمة : « إن الله لم يصنع الموت » فالمراد به أنه لم يصنعه كأنه مقصود بالذات . ونظام العالم يرجع إليه أيضاً نظام العدل الذى يقتضى معاقبة الأثمة . وإذن فإن الله هو صانع الشر الذى هو العقاب ، لا الشر الذى هو الذنب ...

« ... وعلى ذلك فإن جوابنا على الاعتراض الأول أن هاتين الآيتين تشيران إلى شر العقاب لا شر الذنب . وجوابنا على الاعتراض الثانى أن معلول العلة الثانية الناقصة يسند إلى العلة الأولى الغير ناقصة ، باعتبار ما له من الكينونة والكمال ، لا باعتبار ما فيه من النقص ؛ كما أن كل ما فى العرج من حركة فهو متسبب عن القوة المحركة ، وأما ما فيه من العوج فليس عن القوة المحركة ، بل عن النواء الساق ، وبالمثل ، كل ما فى الفعل الشرير من الكينونة والفعل إنما يسند إلى الله على أنه علته ، وأما ما فيه من النقص فهو ليس متسبباً عن الله ، بل عن العلة الثانية الناقصة .

« ويرد على الاعتراض الثالث بأن غرق السفينة إنما يسند إلى الربان على أنه علته ، من حيث أنه لا يفعل ما يطلب لنجاة السفينة . وأما الله فإنه لا يحمل فعل ما هو ضرورى للنجاة ، وبالتالي فإنه ليس ههنا أدنى مماثلة » .

(المجموعة اللاهوتية م ٤٩ ، ف ٢)